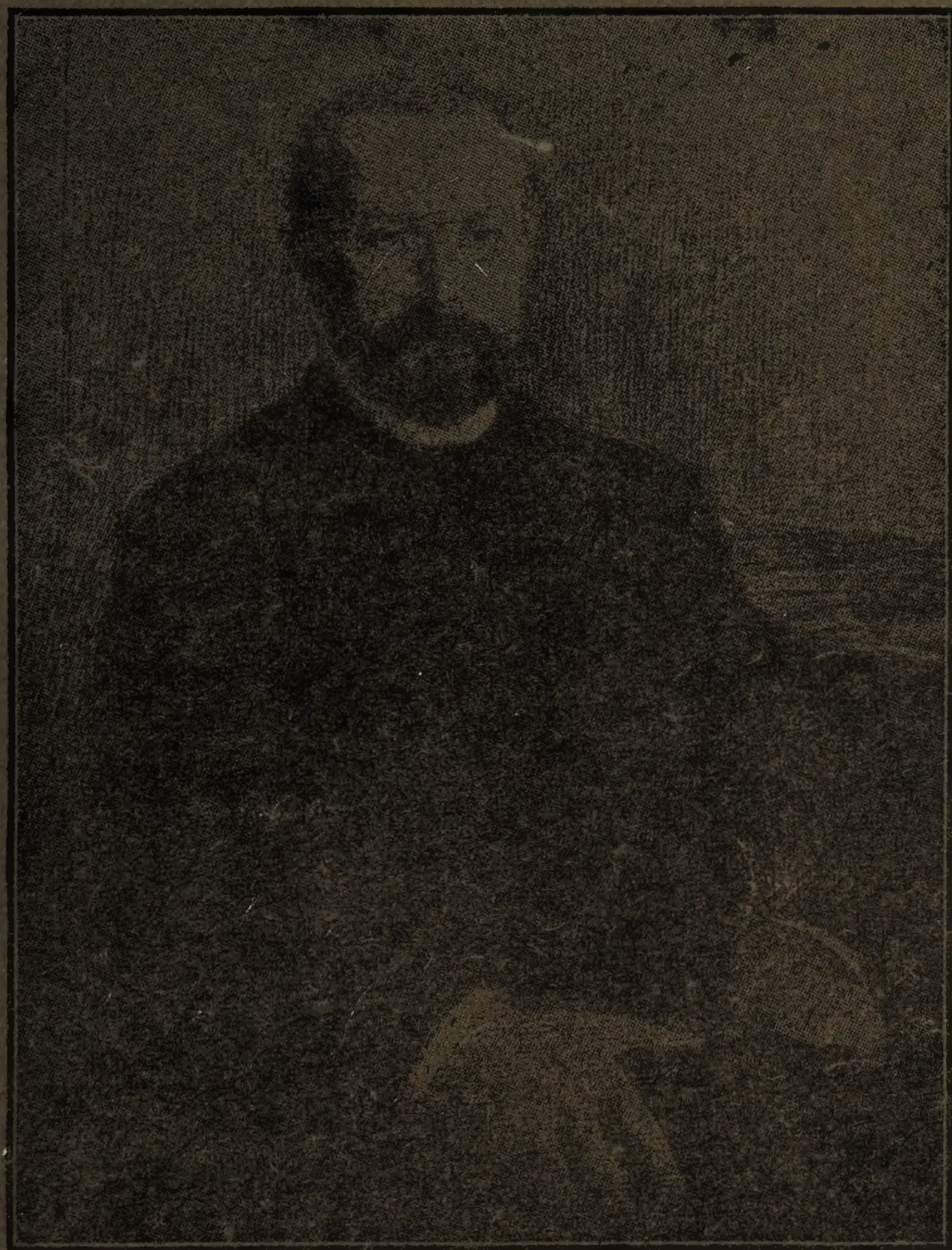
Рік 1918. Число 11.

Бібліотека „Канадийского Фармера“.

ІДЕАЛИ ГУМАННОСТИ.



Т. Г. МАСАРИК.

Переклав Ф. КОРОЛЕВСЬКИЙ.

Накладом »Канадийського Фармера«,
852 Мейн стр. Вінніпеґ, Ман.

Т. Г. МАСАРИК.

ІДЕАЛИ ГУМАННОСТИ.

Переклав

Ф. КОРОЛЕВСЬКИЙ.



Накладом Руської Книгарні 848-850 Мейн Ст., Вінніпеґ, Ман.

I.

СУТЬ І РОЗВІЙ ДУМОК ПРО ГУМАННІСТЬ.

Зміст новочасного ідеалу гуманности. — Сей ідеал розвиває ся почавши від реформациї та ренесансу. — Ідеал природности і природи. — Релїгія гуманности. — Ідеал гуманности неоднаковий в ріжних часах і у ріжних народів: Анґлїйців, Французів, Німців, Славян: Росиян, Поляків, Чехів. — Ідеал гуманности XVIII. в. — Гуманність і націоналїзм. — Гуманність, народність і социялїзм. — Гуманність і інтернаціоналїзм, космополїтизм (лїбералїзм).

У новочасного чоловіка є одно чарівне слово: »гуманність« — »людяність« — »людство«, ним означує він усю свою творчість, усї свої погляди, так само, як чоловік у середних віках усї свої думки та понятя скупив був у слові »християнин«. Той ідеал гуманности, та людяність є основою всїх змагань нашого часу, а передовсїм також і національних; се бачимо вже з Колярового висказу: »Скажеш: Славянин, то нехай все відкликнеть ся: чоловік«.

Почавши від ренесансу та реформациї відроджуєть ся той новий етичний та социяльний ідеал побіч християнського; незабаром стаєть ся він антихристіянським і надхристіянським: чоловік — ідея гуманности, гуманїтарність. Сей ідеал розвиваєть ся помалу. Завдяки реформациї стає розум у части свобідним, зроджуєть ся мораль без аскетизму; хазяйність і робучість роблять ся чеснотою; в міру, як ширшає знане читаня, а особливо св. Письма, люди набирають уподобаня до старозатівної енерґії. Рівночасно ренесанс та гуманїзм учать цінити клясичні ідеали житя, найбільше римські полїтичні чесноти та грецький артистичний погляд на житє та сьвіт. Розвиваєть

ся дальше також **наука й нова фільософія,** що освободила розум від переможеного церковного авторітету.

В нових часах набирає держава, передовсім абсолютна держава, великого практичного значіня; вона підчиняє під себе церков, бо кладе більшу вагу на політичні заслуги, чим на християнські прикмети; римське право та його основа стають складовою частю новочасних поглядів та новочасної суспільної орґанізациї. Нова держава стає з часом усе більше й більше **демократичною та народною, і та народна** держава голосить у XVIII. віці **права людини та горожан.** (Американська та французька революція). З тих прав людини впливають **права народности та мови,** піднимають ся права **социяльні та господарські** (пр. право до праці, до »minimum єствованя« і богато иньших), а нарешті дізнають зміни **права жінки й дитини** (новочасне родинне право). Так розвиваєть ся ідея гуманности і втілюєть ся в новочаснім суспільнім житю.

Суть того нового ідеалу гуманности бачимо ще в тім, що його голосять як природний. Новий напрям думок шукає основ **природної** релїґії й теольоґії, **природного права й природної** моралї, **природного** первісного стану товариства та держави, а вкінці навіть фільософія основуєть ся на природнім (»здоровім«, »звичайнім«) розумі.

Також і нова штука стремить усе більше сьвідомо до природи. Ідеал гуманности, одним словом, се новий ідеал супроти історичного, старого.

В XIX. віці виявляєть ся гуманітарне змаганє найвиразнійше в ріжних пробах витвореня **релїґії гуманности** (Конт, Фаєрбах і иньші). Взагалї вся новійша фільософія, вся новійша лїтература всїх народів, уся поступова полїтика стараєть ся розвинути та здійснити ідеал чистого людства.

Той ідеал неоднаковий в ріжних часах та у ріжних народів. Анґлійцї виобразують його доси найбільше всесторонно з фільософічного, етичного, социяльного та релїґійного огляду. Французи кладуть вагу на полїтичну сторону, Нїмцї на фільософічні та лїтературні основи.

Серед славянських народів мають Росияне релїґійно-соци-

яльний, Поляки національно-політичний, а Чехи культурно-просьвітний ідеал людскости. У Чехів вістунами чистої людскости були Колляр, Шафарик та Паляцький, Гавлічек, а вкінці Августин Сметана. Колляр виходячи зі старшої німецької фільософії, передовсім із Гердера, формулує ідеал гуманности в дусі просьвітної фільософії, та вже Сметана надає йому социяльну закраску. Чеський гуманітаризм, се природне продовженє ідеалів Чеських Братів.

Факт, що наші воскресителї таку вагу клали на гуманітарну просьвіту, вияснюєть ся на підставі контрареформациї. — Просьвітна, культура та образованє були окликом народа, що бажав вирватись із духової та етичної темноти. Тому то стремлїня гуманности в XVIII. віцї дістали ся до нас із німецької лїтератури (Лєссінґ, Шіллєр, Ґете, Гердер і иньші) та Йозефінїзму і найшли в Коллярі свого горячого речника. Штука, а особливо красна лїтература, має для суспільного житя кождого народа велике виховавче значінє: великі маси народа черпають із штуки, а особливо з поетів свої етичні та социяльні ідеали. Поезия сильно впливає на суспільне житє, на социяльні та полїтичні стремлїня — бачимо се найяркійше на корифеях польської та росийської поезиї, на впливі Байрона й иньших.

В наших часах являєть ся ідея гуманности в формі ідеї національности. В остатнїх часах зачинають у нас розуміти те, що ідея гуманности не є противна ідеї національности, але власне народність, так як і поодинокий чоловік повинна і може бути людяна, гуманна. Людскість, се не жадна абстракція, уміщена десь там у царстві думок понад справдішнїм чоловіком; народи, як каже Гердер, се природні части людскости. В тім дусї основували Колляр і Паляцкий національність на ідеї гуманности. Колляр, ученик Фіхтого, працював над широким гуманітарним вихованєм національним.

В наших часах розуміємо ідею гуманности та національности зовсїм **по народному, социяльно.** Народ для нас щось иньше й більше, чим сама (тільки полїтична) нация; народність стає нашою девізою, найблизшими ідеалом наших думок та змагань.

Социялїзм загалом, так як ідея національности, є виразом тої самої ідеї гуманности. Та про социялїзм поговоримо окремо; тут ще згадаємо про иньший елемент ідеї гуманности.

Маю на думцї **інтернаціоналїзм та космополїтизм.** В самій ідеї гуманности лежить те, що кожда нация має рівне право здійснити в собі людскість; відси випливає гадка всесвітної орґанїзациї всьої людскости. Практичні потреби ведуть крок за кроком до сеї орґанїзациї. Нинї вже наука та штука, народне господарство, капіталїзм та поодинокі стани з'орґанїзовані інтернаціонально.

З ідеї людскости виросла не тільки ідея національности, але також ідея космополїтизму. Та космополїтизм космополїтизмови не рівня. Анґлїєць, Француз, Нїмець, Росиянин розуміє під космополїтизмом властиво пановане своєї власної нациї та мови; менші малі нациї находять ся в иньшім положеню. Тай їм годї відтягнути ся від усесьвітної орґанїзациї. У нас виринув рівночасно з ідеєю національности славянський космополїтизм, як зовсїм справедливо назвав Гавлїчек чеське славянолюбство. Історія учить, що односторонний централїзм шкідливий не тілько в малім, але і в більшім та великім, що він мусить набрати житя через автономію природних, господарських, культурних та національних орґанїзаций. Нинї той старший космополїтизм, як його сформулував лїбералїзм, уступає перед більше справедливим рухом до несилуваної інтернаціональної орґанїзациї самостійних культурних народів. Через се уступає в зад і держава перед ідеєю національности.

II.

СОЦИЯЛЇЗМ.

Етичні соціялїстичні напрями, передовсїм Марксизм. — І соціялїзм є гуманний. — Марксів та Енґельсів »реальний гуманїзм«. — Економїзм: так прозваний історичний чи економічний матеріялїзм. — Марксів аморалїзм (лїбералїзм).

Социялїстичний рух у своїх найдальших цїлях є одним із численних гуманїтарних рухів. Слово социялїзм значить майже те саме, що: злука, тїснїйше здружене людий.

При кінцї XVIII. віку проголошено **права чоловіка.** В іме-

ми тих прав голошено та домагано ся, і ще до нинї голосять та домагають ся свободи, рівности, братерства. Рівність, те гуманїтарне жадане, є основою социялїзму. Та рівність і братерство можна розуміти всяко і на ріжний спосіб: так задовольняєть ся богато людий тільки окликом, людяністю in abstracto. Але суть у тім, щоб і самому бути чоловіком і дійсно признавати ближнього в його правах яко чоловіка. А тому в імя людяности жадано і жадаєть ся полїтичних і социяльних прав. Приміром загального права вибору домагають ся кінець кінцем тільки на основі людяности, на основі рівности людини з людиною. І так домагають ся на тій самій основі не тільки полїтичних, але й господарських прав, і се властиве закінчене социяльного руху в останнїх часах. На основі полїтичних ідей братерства та рівности домагають ся не рівности взагалї, але господарської рівности. Так то на основі ідеї гуманности, що має бути практично переведена і не має лишити ся тільки абстрактом, повстає домагане господарської рівности. А братерство значить комунїзм. — Так розуміють гуманність социялїсти всїх відтїнків.

Розуміеть ся, що социялїстична ідея гуманности і комунїстичний гуманїзм зміняють ся протягом часу. Комунїзм можна всяко розуміти та переводити. Тим, чим є социялїзм тепер, не був він зовсїм перед пятьдесять і більше роками. Старший социялїзм, що почав ся в XIX. в. головно в Франциї та Анґлії, був поперед усього етичний і наскрізь релїґійний, а ще нинї є такого социялїзму доволї (християнський социялїзм). Та побіч і після того социялїзму повстає дальшим тягом більше господарський і полїтичний рух, а своє типічне заступство находить він у теперішних часах у всїх цивілїзованих і економічно поступових краях у марксизмі та социялдемократії.

Той социялїзм основували головно Маркс і Енгельс. Його фільософічний зародок виплив передосім із системи Геґля.

В трийцятих та сорокових роках XIX. в. мала Геґелївська фільософія величезний вплив на молодші уми. З тої фільософії виходить головно **Л. Фаєрбах**, що сформулював ідеал гуманности на релїґійнім підкладї. Що правда, релїґія Фаєрбаха була вже лише релїґією гуманности. З того — не скажу мате-

ріялїстичного, та все дуже близько до матеріялїзму — гуманїзму Фаєрбаха виходить Маркс і Енґельс. У своїй книжцї »Сьвята Родина« признають ся оба до »реального« гуманїзму. Словом »реальний« означають вони гуманїзм не утопійний.

Метафізичною основою Геґелївської фільософії був пантеїзм, наука, що індівідуум, народи, вся людскість і природа, всьо вкупі, се Бог. Сей загальний пантеїзм перетворив передовсїм Фаєрбах та радикальні Геґелїянцї на гуманїстичний пантеїзм. Бог по їх думцї, се чоловік і людскість. Ідеал, якого християни шукають в Бозї, находять тамтї в чоловіцї; чоловіка підносять до значіня Бога. Але й се Бог іще не вдоволяв полїтичних наступників Фаєрбаха — Маркса й Енгельса: вони бачать чоловіка в пролєтарії; котрого сказавши: всю масу пролєтаріїв роблять Богом.

Основою метафізичної науки Маркса є так званий історичний матеріялїзм; деякі говорять про матеріялїзм »економічний«. Се передовсїм метафізичний матеріялїзм, отже атеїзм і т. зв. психольоґічний матеріялїзм, тобто віра, що в чоловіцї не має (безсмертної) душі. Той матеріялїзм був у 40-вих та пятьдесятих роках XIX. в. сильно розповсюджений по Европі, і то не з фільософічних причин, а тільки з полїтичних. Матеріялїзм власне часто буває реакцією супроти другої реакциї, релїґійної. Таким чином змагав ся матеріялїзм навіть у часї, коли притлумили полїтичну революцію (1848), коли конкордат і реакцийні власти запанували головно в Нїмеччинї та Австрії.

Другий елємент економічного матеріялїзму можна виразити словами Фаєрбаха: »Чоловік є тим, що він їсть«. Дух, кожда духова праця є дїланем, виплодом тїла; тїло удержує ся їдою, тому дух не є нїчим иньшим, як витвором їди; а що їду здобуваєть ся працею, отже остаточно дух є впливом працї та господарської продукциї взагалї. Чоловік є тим, що він продукує. Таким чином Енґельс і Маркс дійшли з Геґелїяньского пантеїзму і Фаєрбахового матеріялїстичного гуманїзму до господарського матеріялїзму до науки, що продукцийні відносини (рід і спосіб працї і т. и.) творять реальну основу всього суспільного житя, а передовсїм усього того, що Марси-

сти називають »ідеольоґією«. Слово »ідеольоґія« вказує на французьке походжене; Наполеон І. любив завзято дорікати ідеольоґам та кепкувати з них, розуміючи під ідеольоґією нереальний та непрактичний утопізм. Фільософія, штука, релїґія і держава, всьо, що ми зовемо духовим житєм у найширшім значіню того слова, після науки економічного матеріялїзму є такою ідеольоґією, нічим реальним, тільки лише »рефлексом«, відбитим образом, відблиском господарських відносин. Одиноке реальне житє, се господарське житє. Ціла історія, весь розвиток залежить від того, як чоловік здобуває собі поживу і що взагалї може здобути для заспокоєня своїх тілесних потреб. Також обичайність та мораль є тільки ідеольоґією, в них нема ніякого реального значіня. Так як Маркс і Енґельс не клали пізнійше на обичаєві стремлїня та ідеали ніякої ваги, так ще й нинї чуємо дуже часто на социялїстичних зборах доріканя проти »морального тараґана«, як коли-б усі проповіди про мораль були тільки якимось, скажемо так, замаскованєм сучасних, дуже неморальних. господарських відносин.

На тій основі історичного чи економічного матеріялїзму насувають ся деякі дальші висновки. Передовсім той, що властивим чоловіком є маса пролєтаріїв, а не індівідуум (навіть не пролєтарське індівідуум), та й то не маса одного народу, а тільки всьої людскости. З відти й Марксівський інтернаціональний оклик: »Пролєтарі всіх країв, єднайте ся!« Се значить: індівідуум, особисте »Я« тратить супроти маси своє значінє, або по словам Енґельса, індівідуум, се дранте. На тій основі історичного матеріялїзму є социялїзм сьвідомо антиіндівідуалїстичний. Тим то сьвідомість, а в данім разї й совість одиниці не має для нього ніякого значіня, а тільки сьвідомість і совість колєктивної, розуміється ся, пролєтарської маси. А що пролєтаріїв богато більше чим капіталїстів, то на основі загально признаного прінціпу більшости знаходить социялїзм людство та людяність в масї пролєтаріїв, в їх бажанях та стремлїнях.

На перший погляд разить таке прикре знехтованє індівідуалїзму, та про те социялїзм не вводить тут у сути нічого нового. Кождий, хто глядить на нацию та національність як на представителів людяности та людства так, як се роблять наші

гуманісти, той в основі звертаєть ся проти індівідуалізму. Кождий політичний бесідник має успіх, коли в імя люду гримає проти немилих одиниць чи партий, і ніхто не питає його, чи і яким провом може він говорити іменем люду і звідки він знає, як той люд судить про дану річ. А так само що значить для вірного церква? Всьо — індівідуум нічого. Як бачимо, та сама гадка являєть ся перед ними в найріжнійших відтінках; націоналізм і церковна віра також антиіндівідуалістичні.

А однак виринає само від себе питане: коли індівідуум не має ніякої вартости, як се голосять колективістичні погляди, то звідки-ж потім маса тих індівідуумів набирає нараз вартости? Коли індівідуум не має ніякої вартости, коли його сьвідомість та совість не має ніякого значіня, чому потім тисячі індівідуумів не тільки є чимось, але напослід усім? Пересада коллєктивізму очевидна; — і вже тепер можемо затямити собі що одним із найбільше пекучих питань нашого часу є зрозуміти суперечність між індівідуалізмом і коллєктивізмом, без огляду на те, чи він являєть ся в національній, церковній, социялістичній чи якій формі.

Социялісти твердять, що нема обичайности і моралї, обовязкової для кождого чоловіка, кождого народу і по всї часи, а є тільки одна клясова мораль, бо вся суспільність полягає на клясовій боротьбі; кожда (економічна) кляса має свою мораль і свої етичні цїли: капіталїст, пролетар, промисловець, робітник. Одної загальної моралї, що лучила би богатого й бідного, зовсїм нема. По моїй гадцї й се пересада. Правда, є ріжні кляси зі своїми власними інтересами, сього нїхто не заперечить; та й те годї сказати, щоб вони взаїмно любили себе. Та про те дасть ся тілько сказати, що мимо всїх ріжниць признають ся таки деякі загальні обичаєві основи. Воно правда, більше маючий чоловік, богатир, чоловік середно заможний і робітник, кождий має свої обичаї, свій спосіб житя, що переходять із роду врі д. Првда і те, що й народи відріжняють ся своїми **обичаями.** Та про те ніяк не можна сказати, щоб вони в **сущних обичаєвих поглядах** цїлковито ріжнили ся — бодай не можна сього сказати про арийські народи. Власне історія гуманности показує нам, що народи в тім ідеалї згідні.

Кождий представляє собі той ідеал дещо инакше, але досить на тім, що людскість має такий загальний, спільний ідеал. Ми мусимо зазначити се з натиском супроти тих тверджень, будім то люди, покидаючи якусь давнійшу, особливо християнську, церковну мораль, зовсім атомізують ся, роздроблюють ся на поодинокі індівідууми. Се не правда; але неправдива й наука социялістів, що є лише клясова мораль.

Самі Марксісти з тим пересадним твердженєм заходять у глухий кут. Найпершою метою Марксістів є господарська рівність. Однак се бажанє опираєть ся на обичаєвих ідеалах гуманности. Колиж люди не признають тих ідеалів, то хто й яким чином може перевести ту рівність? На се дає Марксіст відповідь: держава«! Не спускаймо ся на мораль, держава мусить перевести жадане рівности«. А щож таке держава? По думці Марксістів держава також »ідеольоґія«, отже щось нереальне, без впливу, а проте має вона доконати найдальше сягаючу зміну суспільности. До такої явної суперечности дово дить пересадний економічний матеріялізм.

Ще одно питанє: чи господарська рівність має перевести ся спокійно, чи революциєю? І тут перечить собі Маркс. Як усї радикальні социялісти голосив він революцию; але пізнійше він сам по троха, а ще більше Енґельс, виразно відрік ся від революциї, признавши можливість мирного порозуміня. Та над питанєм: чи революция, чи реформация, годі нам тут дальше розводити ся.

Та отсе доходим одо останньої фази марсівського руху. Тямущі Марксїсти зрікають ся пересадного економічного матеріялізму і признають ідеольоґію в такім, так сказавши, приличнім обємі, в якім признає її кождий мислячий чоловік. В тім саме лежить »кріза марксизму«; остаточна суть її — признанє передовсїм етичні ідеольґії, признанє моралї та обичаєвих стремлїнь не меньше реальними, як господарські стремлїня, ба навіть признанє господарських стремлїнь остаточно також етичними. Доходить до того, що Марксізм вертає назад до свого »реального« гуманїзму. Я нїколи не сумнївав ся, що так воно й стане ся. Енґельс, а також і сам Маркс, не покидали властиво нїколи ідеалу гуманности, етичного ідеалу Енґельс

стремів завсїди — як він каже в однім місці своеї брошури проти Дірінґа — до »справдї людської« але не лише до клясової моралї. **Бернштайн** і богато молодших марксістів признають що раз більше конечність та права обичайности й моралї, особливо гуманїзму. Опроче найрадикальнїйші соціялїсти покликують ся все на право природи. А щож таке право природи? Коли воно не зовсїм те саме, що сила, то треба признати, що воно опираєть ся кінець-кінців на обичайности й моралї, на признаню етичної сьвідомости.

Я нїколи не таїв ся з тим, що я рішучий противник усякого матеріялїзму; та було-б несправедливо, коли-б не признав не кажу, його управненя — бо що неправдиве, те не може бути управнене! — але бодай того, що проти односторонности нематеріялїстичних напрямів, головно церковного, з другого боку виринула власне отся матеріялїстична односторонність. Признаю також, що марксізм через те має великий вплив, що не тілько серед маси робітників, але й усюди побуджує поважно займати ся не тілько господарськими, але й фільософічними та релїґійними питанями. Признаю, що він нас призвичаїв також обичаєві питаня, питаня етичного ідеалу брати більше практично, ніж та моралїзация, якою ми всї так радо займаємо ся. Правда, давнїй социялїзм моралїзував також. Приміром Сен-Семонова школа була колись широко розповсюджена і в Чехії мала вона вплив. Щоб сильнїйше збратати людий зі собою і скріпити їх у любові, завели були Сен-Сімонїсти пр. такий звичай, носити ґузики на одежи з заду, щоб уже тут при запинаню один »брат« мусїв помагати другому. Таких моральних іграшок було досить богато, і всї ми любимо пришивати нашим братам ріжнї ґузики з заду, тай ще так, щоб їх зовсїм не можна запинати... Проти таких утопій та іграшок справедливо звернув ся марксізм. З відрази до бездїльної моралї виходить відтак супротивлежна крайність, аморалїзм, як я назвав би той стан, що хоче відкинути моральність, як »ідеольоґію« зовсїм на бік.

В Чехії социялїзм почав ся давно, хоча дехто аж тепер починає бачити, що социялїзм істнує і в чім його суть. Уже в 30-тих та 40-вих роках були в нас робітничі розрухи. Револю-

ция з 1848 року мала сильну социялїстичну закрасу Наші демократи величають барикади з 1848 р. та нїколи не впаде на думку, що їх ставили та й боронили головно робітники. І социялїстичні теорії висловлювано у нас уже давнїйше. Августин Сметана, якого роковини сьвяткували ми недавно, признав у нас перший метою чеської фільософії та чеської думки думати социяльно. Сметана, так як Маркс і Енгельс, виходить від Фаєрбаха. Інтересний праллелїзм. Дальше слїд назвати Кляцеля, якого несправедливо позабули, а який ще в 1849 роцї написав »Листи про початок социялїзму й комунїзму«; він переніс до Чехів головно французький социялїзм. Сабіна був більш анархістом, передовсїм у своїм романї »Морана« з 1874 року. В 50-тих та 60-тих роках промощує собі дорогу християнський социялїзм, головно по промислових центрах, у Бернї та Празї. Як усюди, так і в Чехії був социялїзм у початках релїґійний; аж із нього й на нїм виростає социялїзм марксівський. Тільки неввага до нашого розвитку довела до того, що значна часть інтелїґенциї в останнїх роках переполошила ся сильним зростом социялїзму; социялїзм розвивав ся в нас зовсїм подібно, як у иньших краях; опроче воно й не могло бути инакше в краю найбільше промисловім у Австрії. А коли ми тїшимо ся тим промислом, то чейже мусимо числити ся і з його природною консеквенциєю, з социялїзмом.

Я не хотїв би викликати вражінє, що не згоджуючи ся на деякі теоретичні заключеня марксизму, виступаю тим самим і против робітництва й усеї його маси. Було-б дуже несправедливо не признати великої моральної сили та жертволюбности робітництва. Осуджувати зовсїм робітничий рух, тому, що ми не годимо ся з деякими теоретичними поглядами або деякими полїтичними помилками, се була би крайна односторонність. Ми доси не дбали про маси, а тепер дивуємо ся, що ті маси орґанїзують ся самі, а по части й проти нас.

І ще одно! Лїбералїзм мав і має якусь нехіть до моралї. Всї лїберальні теоретики, головно національні економи, що хоч не зовсїм ясно й виразно, відкидають мораль, є і були також учителями марксизму.

Також не хотїв би я твердити, що у нас, у несоциялїстич-

них верствах, панує більша моральність. Моральність не завсїди можна оцінювати лише після того, яку теорію хто визнає, а ще менше після виказу пенсийного або податкового аркуша.

В останнїх часах змагаєть ся також у нас заціkавленє господарськими питанями і вже від 1847 року загомонів оклик: збогачуймось! Практичний чоловік не стане сьому перечити; але-ж само збогаченє не може бути найвисшою метою нашого житя; важнїйше те, як уміють люди уживати свого богацтва. **Є люди що хочуть стати богатими і таки богатїють, але роблять ся рабами своїх грошей. І як Христос сказав, що він є** паном саббату, так мусить також народ і кожда одиниця стати паном свого богацтва. Се значить: не піддати ся матеріялїзмови, хоч би він був обвішаний ще кращими моральними, релїґійними та иньшими фразами, але бути паном свойого гроша, чесно заробляти гроші та вміти видавати їх чесним способом. В однім романї Достоєвского розбирають декілька молодих людий проблєми економічного матеріялїзму: деякі мають горяче бажанє стати Ротшільдами. Та справедливо завважує один: «Добре, чоловік наїсть ся до ситу — але, що він буде робити опісля?« Се дуже конечне погадати над тим, куди нам дївати свій вільний час, як упорати ся з богацтвом. Нужда і приклад гонять многих до працї і ми можемо загалом сказати, що люди працюють пильно; але тим, котрим добре поводить ся, виростають трудности, бо вони не все знають, чим заповнити свій вільний час. Чоловік, що від сьвіта до пізного вечера мучить ся в фабрицї, при бюрі, при книжцї — той не є небезпечний! Небезпека починаєть ся тодї, коли нема ніякої працї, але як раз тому починаєть ся небезпека також і в ситого! Се тяжкий социяльний і етичний проблєм — проблєм безробітя; в нїм є вершок задачі социялїзму, але він обіймає також увесь проблєм нашого народу.

III.

ІНДІВІДУАЛЇЗМ.

Суть індівідуалїзму як протиставлене до соціялїзму: субєктівізм, індівідуалїзм, егоїзм. — (Лїберально-артистичний) аристократизм. — Лїбералїзм. — Анархізм. — Нігілїзм. — Індівідуалїстичний егоїзм Штірнера. — Наступники Штірнера в лїтературі й політицї.

При обговорюваню понятя гуманїзму, звернув я увагу на те, що есть богато системів гуманїтарности. Так само й з індівідуалїзмом. Є також богато індівідуалїстичних системів.

Індівідуалїзм боре ся з социялїзмом, оба вони — прояви гуманних стеремлїнь. Я ще раз звертаю на те увагу, щоб не дати збити ся з пантелику назвами та поодинокими поглядами, але завсїди доходити до основи.

Фільософічним представителем індівідуалїзму вважають ся звичайно Штірнер, фільософ, що лиш в остатнїх роках став звісний через Нїцшого та через новійші лїтературні й фільософічні стремлїня.

В сорокових роках було в Берлїнї декілька вільнодумних та лїберальних напрямів і партий. Між ними найбільше радикальною була т. зв. лївиця Геґелїянцїв; а що тодї в Прусах ще не було нїякого парляменту, то лїберальні партії мали також хоч невиразні полїтичні цїли. Особливе значінє мали тодї »вольні«, кружок Брунова Бауера, що сходили ся разом у виннярнї Цаббеля; тут бували в 1841—1842 роках деколи також Маркс і Енґельс, а особливо Штірнер.

Його головна праця »Одинокий« посьвячена його жінцї та любцї Марії Денгарт, що ще до 1898 року жила в Льондонї. Один із новочасних індівідуалїстів, анархістичний поет Макай видав біоґрафію Штірнера і задав собі труду, вивідати де що від його жінки. Та вона оповідала дуже мало й нерадо, бо негарно розійшла ся зі своїм мужом. Тільки завдяки трудам Макая дізнали ся ми дещо небогато про Штірнера. Його гріб позабуто, аж Макай і Ганс фон Більов поставили йому новий нагробок.

В коротцї хід гадок у Штірнера ось який: Фаербахів чоловік і гуманність видають ся йому за надто абстрактні, нереальні. Так само як Маркс і Енґельс хотїли реальної гуман-

ности, хоче також Штірнер брати чоловіка реалїстично, а не ідеалїстично. »Ідеалїстично« значить у Штірнера те саме, що абстрактно, нереально; сим він хоче вдарити на ціле ідеалїстичне розумінє німецької фільософії. Коли хочу брати чоловіка реалїстично (так розумує Штірнер), то мусить пропасти прогалина між тим, що повинно бути, а тим, що дїйсно є. Не людина взагалї є чоловіком, тільки **я**, зовсїм точно означений чоловік, — я, Макс Штірнер є чоловіком, я — чоловік. Людським є те, що **я** роблю, думаю, відчуваю. Той зовсїм точно означений чоловік, те індівідуум є мірою всїх річий. **Я**, отсе мірило всього. Щоб те реалїстичне розумінє ідеалу гуманности було можливим, домагаєть ся Штірнер зовсїм иньшої критики від тої, яку управляє нинїшня фільософія.

Дотеперішня фільозофічна критика, хоч сама називала себе критичною критикою (так прозвав її приятель, пізнїйший противник Штірнера, Бруно Баурер), була тільки услужною критикою, критикою в службі загальних, абстракних понять.Та нам треба, думає Штірнер, одинокої критики, критики зовсїм означеної одиниції,сього одинокого **я**. Аж така критика усуне передовсїм усяку єрархію (під сим іменем розуміє Штірнер уський авторітет осіб та ідей). Коли я є мірою всїх річий, каже дальше Штірнер, так кінец кінцем менї байдуже до всїх і до всього, тодї — я сам правда. Я тодї найвисша правда, говорить Штірнер, а всьо, що менї в лад, те й праве. Право, се те, що я і роблю. А що досї передовсїм позитивна релїґя, держала людий на привязи певних ідей, ідеалів та авторітетів, тому являєть ся конечною потребою усунути сю основу. Та не досить іще усунути тільки позитивну релїґію; треба знищити всї понятя сьвятости. Проте задачею правдивої штірнерівської критики є розвіяти віру в Бога. Чоловік мусить визволитись від власти привидів. Усї загальні понятя, релїґійні ідеали, полїтичні й иньші ідеї є для Штірнера остаточно лише цривиди, мари. Так формулує Штірнер науки свойого учителя Фаєрбаха про *антропоморфічну суть релїґії.

Виходячи з того погляду не може бути й бесїди про якусь історію, про якийсь суспільно-історичний ідеал. Історія і будучність держави, церкви, народу, всьо те не має нїякого значіня

для одиниці. Та про те Штірнер ще на стілько Геґеліянець, що подає й собі-ж немов фільозофію історії,якої зміст можемо легко собі уявити. Всьо, що було доси, то виплід іллюзиї; Штірнер говорить про минувшість лише з погордою. Найдавнійші часи є для нього часами Неґрів; християнство се для нього китайство та монгольство і головно хорує тим, що хоче зробити чоловіка ліпшим. «Одинокий» ненавидить усяку реформу. Тим то Штірнер відкидає не лише Греків, Римлян та середні віки,він ненавидить також реформацію і проби гуманности новійших часів. Також і лібералїзм ненависний йому в кождій формі. Передовсїм політичний ліберальзм. Штірнер відкидає державу взагалї: держава се насильство над одиницею і політичний лїберальзм, що бажає поправити державу, вже сам собою є помилка. Держава, учить Штірнер, і сама собою взагалї на нїщо, тому неслїд змагати до її поправи. В тім показуєть ся знов тільки християнське монгольство та китайство. Штірнер відкидає також і републику; република, се також держава і через те й не лїпша від абсолютної монархії. Тільки конституційна держава припадає йому дещо до вподоби, бо в нїй він бачить розпад держави. Не меньше не подобаєть ся Штірнерови суспільний лїбералїзм (комунїзм), бо комунїст і соціялїст вірить іще в ту мару — «суспільність». Суспільність, се абстракция — про те геть її! Вкінцї не вдоволяє Штірнера й гуманїтарний чи критичний лїбералїзм. І так являєть ся в кінцї для всеї практики«Одинокого» одинока норма — сила -- а власне — мати силу самому і тільки самому. Сила, се правда, сила йде перед правом, сила стоїть над правом. «Одинокий», що добив ся сили і користуєть ся нею, він лише досконалий. Людий з хибами або навіть грішників нема зовсїм; усї ми, голосить Штірнер, однаково досконалі.

Отсе в коротцї Штірнерові ідеї, які ми хочемо тепер роздивити річево та історично. Дивлячись історично, Штірнерова фільософія, як сказано, так само як фільозофія Маркса й Енґельса, виросла з філїзофії Геґеля, а передовсїм із її лївого крила. Фаєрбах і його філїзофія ґуманности, се була близша вихідна точка як для Штірнерового анархізму, так і для Марксового социялїзму. Геґель зробив всесьвіт Богом; Фаєрбах бачить

Бога в чоловіці, в людскости; Маркс і Енґельс роблять Богом пролєтаря, масу пролєтаріїв, а Штірнер говорить: Ні, Бог — то я. Таким чином із пантеістичного Бога Геґеля зробив ся індівідуалїстичний Бог Штірнера. Ядром і змислом усього крайного індивідуалїзму є погляд: Бог, -- се я.

Супроти того крайнього індивідуалїзму стоїть по другім боці крайній социялїзм Маркса й Енґельса; індівідуум, я — се ніщо. Між Марксом та Енґельсом і Штірнером вибухла вчасно лїтературна боротьба, і від тодї социялїзм рішучо ворогує з індівідуалїзмом. Як Маркс та Енгельс, так само ще й тепер виступають найзначнійші Марксісти проти індівідуалїзму Ще недавно Росиянин Плєханов з причини остатнього атентату відкинув зовсїм рішучо анархізм. Взагалї заявили ся соціялїсти виразно проти чинного анархізму. Социялїзм із одного боку, анархізм із другого, репрезентують для нас нинї два скрайні напрями ідеалів гуманнсти. Правда, й анархізм голосить деколи комунїзм, і бували заходи, щоб поєднати оба ті цротивенства, однак в головному сї два напрями остро один проти другого.

А тепер ми легко зрозуміємо, як розвинув ся з новочасного духового житя поруч социялїзму індивідуалїзм. Поперед усього до слова анрхізм треба згадати, що воно значить бездержавє; отже система, що не признає ніякого правлїня, особливо державного, але дальше ніякого релїґійного, господарського,

В тім видї, як нам Штірнер подає індивідуалїзм, є він часдон розширив се слово анархізм.) Часто побіч слова анархізм уживаєть ся ще й назва індивідуалїзм. Коли цридивити ся глубше річи, виходять на одно.

В тім видї, як нам Штірнер подає індинвідуалїзм, є вн часто німецькою фільозофічною системою. Кладу натиск на те,що се німецька фільозофічна система. Німецька фільозофія нових часів, головно її найбільші коріферії: Кант, Фіхте та їх наступники, були ідеалїсти. Слово ідеалїзм означає тут не етичний, але фільозофічний ідеалїзм, ідеалїзм у теорії пізнаваня, отже стілько що суб'єктивізм. Вони вважали ідею, або точнійше сказати, сьвідомість чимсь більше реальним, нїж сама річ; у них дїйсність стоїть на другім місцї, коли взагалї признаєть ся яку дїйсність. Та теорія пізнаваня, яку голосив Штірнер, властива

всім німецьким фільозофам. І передовсім німецьким. В иньших краях розвинула ся фільозофія инакше, не так суб'єктивістично, не так індівідуалістично, як німецька. Правда, Штірнер із субєктивізму вивів ще свої власні і головно етичні формули. Бо коли — міркував Штірнер, — реальний тілько предмет, «Я» і ніщо иньше, то з того виходить, що чоловік, с. зн. знов Я, мусить бути абсолютним еґоїстом. Коли чоловік є мірою всїх річий, то знов таки він мусить бути рішучим еґоїстом.

А хто-ж таке то еґо, те Штірнерове «Я»? Штірнер був учеником не лише Геґеля, але також і Фаєрбаха. Не ідеї, не сьвідомість, — говорить Штірнер, — тілько моє тіло, отсе головна річ у мене. Тим чином зовсім нельоґічно переміняєть ся крайнїй субєктивізм у крайнїй матеріялїзм. Не дух, не ідеї, не ідеали творять моє дійсне Я, моє тїло, отсе міра всїх річий. А матеря тіло любить тілько свою власну приємність; відси дальше жаданє Штірнерового матеріялїзму: Одинокий має дбати тілько про те, що йому миле й приємне. А коли те Я, те тїло дбає виключно лише про себе, про свою втїху, то Штірнерів еґоїзм стає рішучим нїгілїзмом. Значінє його пояснює вже саме слово: всьо инше поза моїм тїлом, се чисте ніщо. „Ich hab mein Lacl auf nichts gestellt." цитує в своїм розуміню залюбки Штірнер.

Фільозофія Канта й його німецьких наступників була, як вказує сам головний заголовок його книги „Krutek der reinen Veruft критицизм, критика всїх утертих ідей і уряджень. Сей елемент приймив також Штірнер, тільки бере не критику Канта, але критику свого «Одинокого» — абсолютну неґацію всїх річий винявши тільки «Я» — тїло.

Сучасний анархізм має ще иньші елєменти окрім Штірнерових. Передовсїм позитивізм: се побачимо на Ніцшім. Дуже часто докоряють лїбералїзмови, що він батько анархізму. До певної міри се так, на скілько ґосподарський лїбералїзм був проти держави і жадав, щоб держава виступала лише неґативно і сповняля лише службу посіпаки та нїчного сторожа для богатих. Штірнер підхопив сю думку ґосподарського лїбералїзму але пішов дальше і заявляє: не лише в ґосподарськім обсягу не має держава ніякого діла, вона взагалї ні до чого. Та не лише

політично, але і в фільософічнім напрямі можна вважати лібевластива суть його анархізму?

В пізнійшім часї, а головно в найновійшім — а сього Штірнер сам певно не предвиджував — повстає з фільозофічного, теоретичного анархізму — чинний анархізм, терроризм, атентати на одинниці. Той анархізм, коли мати на увазї масу необразованих анархістів, має свої причини, яких не треба шукати з сьвічкою. В книзї консервативного письменника Ценкера про анархізм можна знайти правдиве вичислене причин того анархізму: несправедливість публичного устрою довела більшість анархістів без ніякої фільозофії до бунту. Там, де панує більша свобода, нема террористичного анархізму. В Анґлії нема домашнього анархізму,хиба тільки чужі анархісти сходять ся тут, — в Анґлії панує полїтична свобода. За те в Франції, де не було і доси нема полїтучної свободи, а особливо в Росії повно анархістів.Також Австрія виховує богато анархістів, хоч вони не все явні, а звичайно ховають ся під іменем якогось социялїзму. Значить, побіч фільозофічного чи теоретичного анарфізму, як його називають, є полїтичний і осподарський, є практичний або чинний анархізм. Певна річ, не все і не всюди воно легко зазначити виразну межу між чисто теоретичним анархізмом а таким, що починає бути чинним, зриває ся до діла. А се річ важна і тому буде добре ще раз близше придивити ся сути анархізму.

Вернім ся ще раз до Штірнера і запитаймо, в чім лежить властива суть його анархізму?

Прихильники дуже величають Штірнера. Згаданий Макай вірить навіть, що книжка Штірнера випре геть Біблїю, що «Одинокий» стане евангелїзм будучности. Критичний чоловік може лиш головою похитати на се. Те, що находить ся у Штірнера, є вже у старших фільозофів.Що більш, у них найдемо се виставлене ще з більшою силою! Анархізм Штірнера, се взагалї не анархізм енерґії. Хто не знає докладно розвою новочасних думок, може його виводи при першім поглядї вважати сильними та оріґінальними :приглянувши ся близше,бачимо, як із того анархіста визирає властиве німецький філїстер! Таких анархістичних філїстрів сьогоднї богато на сьвітї! Се люди, що ве-

ликими словами нищать усьо можливе, а в дійсности навіть не розуміють, що говорять. До тих людий належить Штірнер. По моїй думці він типовій рецрезентант індіферентизму, байдужности. Візьмім Байрона та прочитаймо його «Каіна» або «Манфреда». В Байроні живе також шмат анархіста, та скілько у нього сили та енерґії, який опір, яка борба проти всього того, що він признає несправедливим! У Штірнера про борбу нема і бесіди. Штірнер доказав се найлучше своїм житєм, що його система збудована з самих слів. Його головний твір написаний в 1845 р. Тоді вже готовила ся революция: настав 1848 рік, але Штірнер не брав у нім ніякої участи. Характеристичний спомин знаходимо у Альфреда Майснера. (Прага була тоді взагалі тісно звязана з Берлїном та Німеччиною). **Альфред Майснер** прийшов до Берлїна і приніс з собою рукопис свойого епосу „Zizka". Він дав його прочитати визначному тоді авторі гетови — Штірнерови; а той пояснив здивованому поетови, що він повинен був зробити з Жіжки не героя, але комічну фіґуру — релїґійні проблеми, мвляв, уже давно пережили ся. Се зовсім до лиця перекладачеви **А. Сміта** та **Рікарда.**

Штірнереви було всьо байдуже, він хоче мати спокій тай годї. Він відкидає, неґує всьо неприємне, але робить се лише з потреби філїстерського неробства. Тим то й сам він і його теорія та його книжки потонули в критиці забутя.
ра та зробили з нього фільософічного коріфея. Я не перечу,
Аж недавно під впливом Ніцшого пригадали собі Штірне
Штірнер дуже інтересний як репрезентант німецької фільософії, а найбільш через те, що довів крайній ідеалїзм до абсурда.

Також Штірнерові заступники по більшій части подібні теоретичні анархісти. Про Ніцшого скажу пізнійше; тут згалаю ще раз про Макая, а з молодших монахівських письменників про **Паніццу,** що з немилим апльовбом доказує дурницю, буцїм то Гус і анархіст **Казеріо** рівноважні, бо оба «пожертвували» житє для своєї ідеї. Наведу ще одного молодшого письменника, **Гіршберґа,** що сумними словами голосить «право грішити»! На ділї се людцї часто зовсім без значіня,що шумними словами голосять таке, що й без того знає кождий. Оте «право грішити», се не що инше, як признанє, що кождий чловік слабий

блудить, грішить — а «право» справді гримить як яка фанфара. Чваньковитість, а не дійсна сила.

Крім теоретичного анархізму дехто кладе натиск на анархізм **етичний,** а як його тип славитьТолстого або навіть Христа Толстой справді не хоче ніякої церкви, також ніякої держави і взагалї ніякого зверхнього авторітету; але він хоче нової релїґії і тому він не анархіст, поминувши вже те, що також не суб єктивність.Подібне дасть ся сказати проІбзена,особливо про пи саня з його давнїйшої доби.

Говорить ся ще про **аристократизм.** Се лїтературно-аристичний новочасний напрям анархізму й індівідуалїзму, найбільше заступлений у Франції, — досить декаденська парижська мо да.

Дальше хотів би я сказати на російський анархізм (нігілїзм). В російській полїтиці й лїтературі остатного півстолїтя питанє про анархізм одно з найбільших пекучих. Творцем російського анархізму можна вважати Бакунїна; він богато перейняв від Прудона. В Чехії був він в 1848 роцї провідником т. зв. пражської революції, але Гавлїчек уже тодї відкидав його фільозофію, закидаючи йому полїтичний єзуітизм. Бакунін, як також і другий російський анархіст Нечаєв, голосив, що революція усьвячує всї средства без ріжниці. В сьому добачав Гавлї чек єзуітизм, і справедливо. Від часу виступу Бакунїна й Неча єва розвинув ся в Росії терроритичний анархізм. І тому росий ська лїтература так запопадливо занимає ся анархістичним проблємом. Турґенєв («Батьки і дїти») надав анархізмови імя нїгілїзму. Ся назва зовсім вірно характеризує російський анархізм.

Турґенєв сам аналїзує російський анархізм, один із перших у половинї пятьдесятих років, тай пізнїйше ще в романї »Новь«. Та не лише Турґенєв, але всї великі російські письменники займають ся тим проблємом, приміром Пісемський в декількох романах, Салтиков, Лєсков, Ґончаров, Достоєвский і Толстой. Про Достоєвського те можна сказати, що всї його посибірські романи, се боротьба з нїгілїзмом. Достоєвский передовсім вказує (признаю, що нераз несправедливо), як з абсолютного Я робить ся апотеоза самого себе. А що ро-

бить опісля той новий Бог? Сотворити він не може, бо такий матеріялїстичний, такий тїлесний Бог, се взагалї дуже немічне, слабе й недотепне єство; оттак не лишаєть ся йому нїчого иньшого, як перечити і нищити — революция і терроризм. Насилє — отсе послїдня рация нїгілїстичного Бога. »Всього дозволене« — проголошує анархіст Достоєвского.

В чеській лїтературі і в ческім житю грає анархізм також деяку ролю, однак в наших окремих культурних та лїтературних обставинах зовсїм инакшу, як у Росиї. Де в нас досї анархізм проявляєть ся теоретично, там він дуже подібний до нїмецького анархізму.

Один із перших чеських анархістів був Сабіна; ще в 1848 роцї виступає він як анархіст, пізнїйше признав ся до нїгілїзму в згаданім уже романї »Морана«.

Побіч полїтичного й социяльного анархізму показуєть ся в нашій лїтературі новійших часів індівідуалїстичний відтїнок, рід аристократизму. І се знов нїмецький прямо Штірнерівський вплив. Та головно Ніцше вплинув у нас на молодше поколїнє. Крім Ніцшого ще деякі Французи, забарвлені Ренановим аристократизмом. Під кінець вісїмдесятих років проголошено знану статю молодого писателя Шауера, як націоналїстичний нїгілїзм усе ще лякає декого і навіть є письменники, як Шімачек, що й до нинї чують потребу боронити перед ним вітчину і народ, розумієть ся, чисто націоналїстично, без глубшої ідеальної основи.

У нас анархізм, звіть його як хочете, все таки **не чеський.** Чеський спосіб думаня, на скілько я можу зрозуміти його, все буде радше соціяльний, ніж анархістичний.

Не можу тут основнїйше розібрати справи; вистарчить сказати, що під іменем чи то індивідуалїзму, субєктивізму, анархізму, чи нїгілїзму, виступають ріжні ідеальні системи. Я вважаю кождий скрайний індівідуалїзм хибою. Ніякий чоловік, ніяке »Я« не істнує і не може істнувати само. Думка Штірнера хибна своєю пересадою. Чоловік не Бог. Що-ж то за Бог, що родить ся в родинї, виховуєть ся в суспільности і для суспільности? Тільки теоретична короткозорість може при всій своїй нїби то бистроті так ізолювати одиницю, як се про-

бував Штірнер. Бути лише одиницею без ніякої сполуки з иншими одиницями прямо неможливо. Нема ніякого Я самого в собі й самого для себе. Скрайній індівідуалїзм блудить морально й теоретично через те, що він те Я ставить на рівні зі сьвітом і Богом.

Се ще не перечить тому, щоб стремлїня богатьох новочасних індівідуалїстів до виховуваня сильних індивідуальностий не були оправдані. Се зовсїм не те саме, що пропаґанда скрайного індивідуалїзму! Уміренний, справдї фільософічний і етичний индивідуалїзм хоче, щоб у суспільности витворили ся **з'єдиненими силами** на основі любови різко відокремлені **типи, характери** та **особистости.**

IV.

УТІЛЇТАРИЗМ.

Утілїтаризм. — Етика роскоші (геґоїзм) і еґоїзм. — Що таке справди еґоїзм? — Анґлїйська, німецька, російська етика утілїтарности.

Утілїтаризм значить етика пожитку (від латинського utilis, корисний). Хосен, користь має бути метою всякого діланя. На питанє, що є хосенне, дістаємо відповідь: приємність, радість. Тому утілїтаризм є заразом також **гедонїзмом,** т. з. етикою роскоши. На питанє, **який** хосен, **яка** роскіш? одержуємо подвійну відповідь. Одні говорять: моя власна користь і тілько моя власна є предметом моєї думки, моїх змагань. Другі кажуть: не тільки мій хосен, а також хосен можливо найбільшої маси, а то й загалу. Тим то в анґлїйськім фільософічнім жарґонї говорить ся про maximum приємности, про »максимацію« радости. Деякі доходять до того, що вступають ся за як найбільшою можливою роскішю всїх чутливих сотворінь.

Клясичним краєм тої фільософії є Анґлїя. В новійшім часї довів її Бентам до обдуманої системи. Кождий чоловік стремить природним способом тілько до власної втїхи, а обминає горе. Питаю: чи се правда, що чоловік стремить **тільки** до роскоши? Приміром той, що віддає ся студіям і хоче дечого навчити ся, чи шукає він тілько роскоши? Певно нї,

він шукає науки, зданя. Утілїтарист каже, що він про те стремить тілько до втїхи, бо всьо, що робить чоловік, веде тілько до осягненя роскоші. Се не правда. Чоловік старає ть ся також і про дещо иньше крім роскоші. Не говорю, що він не стремить до роскоші, але не правда, буцїм то він стремить взагалї тілько до роскоші. Розберім тілько своє й иньших людий стремлїнє, то не зможемо Бентамови признати рациї.

Заходить дальше питанє, чи се всьо одно, коли хтось шукає роскоші пр. у пиві, або в якім творі штуки? Бентам не робить тут ніякої ріжниці, йому однаково, до якої роскоші хто стремить; діло тілько в тім, щоб вона була як найбільшою. Проти того замітив Мілль, що є ріжниця в якости роскоші. Я думаю, що Мілльова правда: хто краде, той знаходить і в крадіжи приємність. Коли-б ми кожду роскіш саму собою признали добром, то було би на сьвітї дуже погано. Треба додати, що не кожда роскіш добра, а тільки — дійсна, правдива роскіш.

Тут доходимо до найтяжшої точки. Бентам вірить, що чоловік з природи еґоїст, що кождий стремить лише до своєї власної а ніяк не до чужої роскоші. Питанє, як дійде такий еґоіст до тої утілїтаріянської формули, що роскіш, щастє як мога найбільшого числа людий повинні бути метою всякого діланя? Звідки той огляд на як найбільше можливе число, коли чоловік є з природи лиш еґоїст? Як виповзає той архиеґоїст із себе самого, як робить ся социяльним і здружує ся з иньшими людьми? Се твердий горіх для того, хто говорить, що чоловік є тілько еґоїст і не може взагалї любити ближнього, бо т. зв. любов ближнього, се тілько замаскований, утончений і обчислений еґоїзм. Дехто помагає собі таким міркованєм: Коли-б (коли-б!) кождий чоловік знайшов своє щастє, то всїм було-б добре. Чи »кождий« значить те саме що »всї«? Може було-б се можливим, як би кождому впало щастє з неба і ми не мусїли озирати ся один на другого; чи се так дуже рідко лучає ся, що одному як раз тому веде ся, що він робить кривду другому? Кілько то так званих щасливих, котрі окупили своє щастє тим, що потоптали иньших? Тим то не можна сказати, що коли-б кождому вело ся добре, то булоб

добре загалови. Коли-б чоловікови не була вроджена хоч крихітка **несвоєкорисної** любови до ближнього, то не було-б загалу, а бодай тому загалови не було би добра. Взагалі слаба сторона тої фільософії і етики уживаня лежить в тім, що вона не узнає вроджених, **несвоєкорисних** стремлінь чоловіка. Справедливо не подобаєть ся еґоістичний радикалізм більше критичним утілїтаристам. Мілль жадає навіть саможертви.

Утілїтаризм ширив ся в Анґлії й де инде тому, бо видавав ся дуже практичним. Коли людям подати раду, що кождий має дбати лише про свою власну користь, то се видаєть ся очевидним і практичним. А про те воно лише видаєть ся. Коли-б кождий так просто знав, як стати щасливим, тоді не було би так богато нещасливих з власної вини. Припис: »Пильнуй своєї користи« меньше практичний, як би хто гадав.

Противники закидають утілїтаризмови, що він веде до морального торгу, що голе »do ut des« дає дрібну, буденну, не геройську мораль. Пригляньмо ся житю основателів тої школи, то мусимо сказати, що се були дуже ідеальні люди. Бентам був консеквентним у теорії, в своїй теорії еґоізму, а про те працював весь вік для загального добра і його імя зазнає в цілім сьвіті високої пошани. Що по своїй смерти хотїв він бути хосенним і записав своє тїло анатомам. Мілль був не меньше ідеальним. Певна мірка практичної моралї, се ще зовсїм не лихо, а при тім добре й те, що вона вчить людий числити. Справдї не один любить якусь романтичну, сантиментальну фільософію й етику; однак розібравши сю романтику і сантиментальність бачимо, що вона ще більш еґоістична, як самий явний еґоізм.

Заступники гедонїзму, рішучі прихильники Епікура не завсїгди віддавали ся найгрубшій роскоши та жадобі вживаня. Згадою про се з увагою, що люди часто поступають инакше і лучше, як учить їх теорія. Факт такий, що найлучші з тих, що голосили етику вживаня, вступали ся також за поміркованєм. Можливо, що чинили се з еґоізму й обчисленя, щоб передчасно не отупіти. Також не забуваймо, що з теорії чистого еґоізму, бодай у кращих заступників утілїтаризму, вийшла социяльна етика. Вступати ся за хосен як найбільшого числа

людий, значить шукати хісна маси, більшости, народу, людскости. Отсе й є социяльна етика. І справді всюди з утілїтаристичної науки розвиваєть ся социяльна і просто социялїстична наука.

Утілїтаризм, се національна анґлїйська фільософія; особливо фільософія XIX в. була утілїтаристичною, хоч її початки сягають дальше в давнину.

Бентам розвинув ширше ту саму фільософію, яку пропаґував Адам Сміт і пізнїйші національні економи. Анґлїйська національна економія основуєть ся власне на утілїтаризмі. Бентам уродив ся в р. 1748 а вмер 1832. Він був також основником політичної школи. Ся школа приймала ідеї французької революциї, але зміняла їх в характеристичний спосіб. Те, чого хотїла французька революция доконати силою, старали ся Анґлїйцї перевести своїм утілїтаризмом. Французи більше революцийні, Анґлїйцї постійнїйші, спокійнїйші. Наступники Бентама здемократизували парлямент перевівши в 1832 р. реформу анґлїйського парляменту, але сам Бентам був теоретично противником фрацузької революциї, а головно прав чоловіка, які видавали ся йому утопійними

Найзнатнїйші заступники утілїтаріянїзму в Анґлїї були побіч Бентама оба Міллї, особливо витиснув пятно нинїшному утілїтаріянїзмови Джон Стюарт Мілль. Також Спенсерова фільософія еволюциї (віра в поступ) приймає утілїтаризм. Так само анґлїйський і американський т. зв. етичний рух у своїй сути утілїтаристичний.

В Нїмеччинї ся наука почала ся аж геть пізнїйше. Нїмцї — вже Кант — дуже сильно прихиляли ся й до практичної фільософії, але вони не були утілїтаристами. Аж анґлїйський вплив допоміг і тут до розширеня утілїтаристичної фільософії. Сюди належить **Фаєрбах,** від нього черпали **Маркс і Енґельс,** з новійших **Ґіжицкий.**

В Росиї завдяки впливови національної економії ся фільософія дуже розповсюднила ся. Всї російські прихильники емпіризму і практичного социяльно-політичного стремлїня були утілїтаріянцї. Те, що Росияни називали реалїзмом, було первісно утілїтаризмом. Його головними речниками були со-

циялістичні мислителї і критики **Чернишевский, Добролюбов, Пісарев,** що радикалїзував ідеї Турґенєва, висловлені в його романі »Батьки й діти«. Пісарев голосить: добре те, що кому подобаєть ся. Практичний напрям довів Пісарева до того, що він так остро вдарив на всю штуку й естетику. Що значить, питаєть ся Пісарев, Рафаель? Його образи не варті й одного шеляга. Подібно оцінює він Пушкіна, Ґетого й Шіллєра.

Представителем чеського утілїтаризму був Кароль Гавлїчек. Гавлїчкова фільософія також по більшій части утілїтаристична, або як він сам її називає, фільософія здорового розуму. Справді Гавлїчек не подає нїякого теоретичного засновку, але на дїлї його полїтика й фільософія чистий утілїтаріянїзм.

V.

ПЕССІМІЗМ.

Пессімізм. — Етика терпіня і всесвітного болю. — Шопенгауер і його наступники.

Головним представителем новочасного пессімізму був Шопенгауер. (Пессімізм походить від латинського pessimus, найгірший). По його думці сьвіт, се можливо найгірший зі всіх можливих сьвітів. Тим виступає він проти супротилежної науки, яку головно розвинув Ляйбніц, що сей сьвіт найлїпший зі всіх можливих сьвітів. Виступаючи проти оптімізму (від латинського optimus, найлїпший) відкидає він передовсім його фільософічну підкладку, власне віру в Бога. Шопенгауерове переконанє про марність сьвіта і житя, се головно атеізм, віра, що сей сьвіт не може бути твором якогось всемудрого і вседоброго Бога.

Коли сьвіт істнує без Бога, без нїякого творчого і пануючого розуму, то в чім же його суть? Шопенгауер відповідає: воля, се суть сьвіта. Отже все таки якийсь Бог? Так, але Бог слїпий, зівсім слїпий. Бо Шопенгауерова воля слїпа. Вправдї воля в чоловіцї тїсно звязана з розумом, але розум, ум чоловіка, се щось другорядне, не має великої ваги, бо всяке людське думанє при близшім огляді являєть ся тільки іллю-

зиєю (обманом). Головна річ у чоловіка і у всїх иньших живих та неживих істот і річий, се воля, воля до житя. Розум, се якась відбитка тої волї в зеркалї сьвідомости. Кінець кінцем і Шопенгауерова воля, се тілько іллюзия, бо так само як Штірнер і иньші, був і Шопенгауер суб'єктивістом: сьвіт, се тілько мій образ (наголовок головного твору Шопенгауера: »Welt als Wille und Vorstellung«). Чоловік представляє собі сьвіт, але поза його умом того сьвіта нема; нічого нема крім слїпої волї до житя; та воля, се всьо, але те всьо, се властиво ніщо, бо воля може й мусить бути переломаною, »запереченою«. Пессімізм Шопенгауера, се в самій річи нігілїзм.

Як переважна часть нігілїстів та субєктивістів, і Шопенгауер не дуже консеквентний. Бодай він цінить штуку, артистичні ідеї дуже високо, бо в них чоловік підхоплює тайну житя сього великого ніщо. Особливо музика по думцї Шопенгауера, се мельодія до нужденного тексту сьвіта, музика найповнїйше наслїдує сьвіт. Ришард Ваґнер зробив сю містичну теорію музики дуже популярною. Так само неконсеквентним був Шопенгауер і в чистій теорії пізнаня. Сьвіт з одного боку має бути тільки нашою уявою, але заразом має він бути також волею, а ся воля має бути не тілько в підметї, але також і в річах поза підметом — правдивий танець між мечами, який мусять виводити всї субєктивісти. Поминаємо вже питанє, яким правом добачує Шопенґауер у всїх річах якусь волю.

А коли чоловік, як голосить Шопенгауер, переконаний, що сей сьвіт, житє не має ніякого значіня, і що було-б лучше не бути, чим жити, то чи з того не слїдує не то наука, а навіть дїло: проч з житєм? Деякі пессімісти справдї захвалюють смерть — самоубійство. Вони найрадше хотіли би намовити всю людскість до того, щоб як можна відразу зробити кінець свойому істнованю. І були такі прихильники Шопенгауера, що не вагали ся вчинити сей остатнїй крок. Та сам основник фільософічного пессімізму вмів погодити ся з житєм, а навіть скомпонував на основі свойого пессімізму щось в родї гуманної етики, етики співчутя: чоловіка лучить з чоловіком співчутє; в роскоші вони не можуть поєднати ся, бо її й нема на

сьвіті. Шопенгауер задає собі немало труду, щоб підвести протоколярну суму зла; про роскіш взагалї не може бути й бесїди. Коли й є яка втїха, то вона властиво тільки позірвана, се тілько полекша в горю, отже тільки неґативна радість. Та безутїшне житє не має нїякої вартости, вчить Шопенгауер, і тому чоловік повинен його залишити, але не радикальним самовбійством, тільки резиґнацією. Чоловік, що зовсїм убив свою волю, є для Шопенгауера сьвятим. У всїх релїґіях, що були пессімістичними, зазнають тому сьвяті великої пошани, і справедливо — вчить Шопенгауер, — бо сьвятий проникнув сьвіт і його нїкчемність і зрікає ся тому своєї волї. Найбільших сьвятих бачить Шопенгауер в Індиї; се ті, що здержують ся від страви і мов погасаюче сьвітло переходять до вічного нїщо (нірвани). Самовбійство Шопенгауер відкидає, бо той, хто підносить на себе руку, властиво хоче жити т. зн. хоче лїпше жити.

Не вважаю потрібним входити далї в самодурство тої психольоґії; адже ясно, що такий сьвятий не зломав свою волю, але скріпив; чоловік, що резиґнує після ради Шопенгауера, має далеко сильнїйшу волю, як самовбійця. Взагалї вся психольоґія Шопенгауера не видержує критики і цїла пессімістична система паде сама собою задля своєї пересади.

Але диво, що в 19 столїтю, в віцї такого полїтичного і господарського розцьвіту, в віцї такого скорого поступу і власне серед такого високо осьвіченого народа, як Нїмцї, в осередку фільсофічної думки, могла так розвинути ся пессімістична фільософія.

Се справдї незвичайно важна признака часу, що пессімістична фільософія не тільки зродилась, але ще знайшла стілько прихильників. Се значить безперечно, що той величний поступ, що наша цівілїзация має не одну хибу. Нїхто не може сказати, що Шопенгауер не був глубоким, великим мислителем; тим важнїйший він зі своїм впливом для оцїнки часу.

Шопенгауерові погляди розбили ся об субєктивізм (ідеалїзм). Скоро істнує тільки власне Я, то те Я не може бути щасливе й задоволене. Чоловік не видержить бути самим, хоч би він обявив себе Богом! Та одинокість веде до розпу-

ки. Впрочім головний настрій Шопенгауера не розпука, тілько гнів; Шопенгауер радше сердить ся та злить ся; його пессімізм більш активний, бунтівницкий, чим пассивний, розпучливий; головна вага у нього паде власне на чуте та волю, а не на розум. Се зрозуміле саме собою в часї романтики, бо в самій річи фільософія Шопенгауера, се чиста романтика. Вже Руссо виступав романтично проти цівілїзациї, бажаючи, щоб чоловік жив як дикун. Німецький романтик Шлеґель бажав жити як ростина, веґетувати. Люди бояли ся думки. Ота романтична втека перед думкою, втека перед теперішністю в далеку минувшину захоплює й Шопенгауера.

Проти пессімузму виступив новочасний оптімізм, наука еволюциї. Після Шопенгауера нема ніякого поступу; сьвіт лихий і може стати хиба гіршим, а не ліпшим. Проти сього виступає анґлїйський еволюціонїзм, з вірою в поступ. Головно социялїзм приняв сю віру в поступ, хоча приняв до себе також частину пессімізму. Говорено, що социялїзм для минувшости і теперішности пессімістичний, для будущини оптімістичний. Важне те, що социялїзм, а з ним і маса вірить, що буде ліпше; тим чином пошкодив еволюціонїзм своєю вірою далеко більше пессімізмови, ніж новійші фільософічні системи. Тому деякі пессімісти, перш усїх Гартман, роблять заходи злучити еволюціонїзм зі своєю наукою. Розуміеть ся, даром, бо коли зло не буде поборене добром, то лишить ся як є, або може бути хиба ще гірше.

Годить ся ще вказати на звязок новочасного пессімізму з так само новочасним гедонїзмом (утілїтаризмом). Утілїтаріянїзм учить людий дбати про своє щастє і роскіш і тільки про роскіш; але в погонї за щастєм приходить новочасний чоловік до зрозуміня, що сим способом щастя не знайде. Розуміеть ся!

Щастє щезає, скоро хтось отак насилу шукає його. Хто гонить за щастєм, уже його й стратив. Кождий чоловік рад бути щасливий, певно, та скоро зачне таким рафінованим способом шукати щастя, то не знайде. Дуже гарно переведено се в казцї про дурного Івася. Оба розумні, вчені брати, що

гонять за щастєм, не знаходять його; дурний Івась не думає про щастє, тільки працює і помагає, де треба і де може, і ади — він щасливий і ще в кінці ратує обох нещасливих братів. В тій казці про дурного Івася зложив нам нарід велику етичну мудрість: не шукай щастя! Сьвідома, а тим пачє хитромудра погоня за щастєм робить нещасливим. Новочасний чоловік гонить на господарськім і социяльнім, на фільософічнім і артистичнім полї за втраченим щастєм, за втраченим раєм...

VI.

ЕВОЛЮЦІОНЇЗМ.

Еволюціонїзм. — Природничий еволюціонїзм. — Натуралїзм взагалї. — Натуралїлїстичний матеріялїзм. — Дарвінїзм і його етика.

Понятє »поступ«, »розвій« сьогоднї для кождого звичайне і знане; в старину а навіть іще в середнїх віках нїхто й нїколи не думав, щоб у суспільнім житю був якийсь поступ. Тодї вірили, що в релїґії мають абсолютну правду, тай загалом усьо вже готове на завсїгди й на віки; взагалї не було думки про історичний, поступовий рух, про ступневе вдосконалюванє. Аж нові часи — і саме тим вони нові — визначають ся тою вірою в розвій і поступ. Той погляд продер ся поволи до ріжних галузий житя. Стали думати про поступ в науцї, в штуцї (ренесанс), в релїґії (реформация), і крок за кроком здобували той поступ у всїх областях. Зовсїм окремий вираз знайшла ся думка в новочаснім еволюціонїзмі. Слово значить: наука про розвій. Головно маємо на думцї при тім дарвінїзм, науку Дарвіна. Однак дарвинїзм тепер тілько одна з багатьох еволюціонїстичних наук; бо вже є також противдарвінїстична наука розвою. Все таки дарвінїзм також і для ширших кругів, се найважнїйша система еволюціонїзму: в кождім разї можна на нїм добре пояснити, о що ходить в еволюціонїзмі що до етики.

Дарвінїзм опирає свою віру в поступ, в удосконаленє й поліпшенє всїх станів і річий з поколїня в поколїнє на природничих науках. Дарвінїзм подає природничу етику. Зовсїм

популярно, хоч не зовсім справедливо говорить, що чоловік після Дарвіна походить від малпи. От таке вьображенє виробляють собі ширші верстви про дарвінізм і еволюціонізм; воно не зовсім правдиве, та в загалї виявляє головну ідею. А дальше говорить ся про боротьбу за єствованє. Боротьба за єствованє, се дуже модний оклик. Слово »боротьба« гомонить по всїх усюдах. Дарвін вірив, що кожде сотворінє веде з иньшими постійну боротьбу за єствованє, за житє, і що в тій боротьбі слабий гине, а сильнїйший перемагає, що затим та боротьба є средством удосконаленя. А ся його наука ще й тому приняла ся серед мас, бо вона буцїм то дуже ясно витолковує поступ людської суспільности. Ту науку, яку Дарвін висловив зразу тілько про зьвірята, перенесено на чоловіка, його суспільність і історію і через те доконано значної революції в мисленю. Природничі науки здобули собі велику повагу і тому дарвінізм і еволюціонізм так сильно вплинув на етичні погляди. Наука про боротьбу як средство поступу приняла ся в найдальших кругах, а головно також серед соціяльної демократії. Національні економи вже передше говорили богато про кункуренцію; тепер вказано на те, що загально природна боротьба в суспільности виявляєть ся як господарська конкуренція.

Сензацийне було відкритє на т. зв. штучного добору. Штучний добір бачуть дарвіністи пр. у війську: вишукуєть ся найздібнїйших, найздоровших, найсильнїйших, тих жертвуєть ся смерти на полї бою та трудам жовнїрського житя, а найслабші лишають ся дома і збільшають дальше людську суспільність. Так повстає слабша ґенерация. Також новочасна медицина є средством штучного добору, вона вдержує слабих при житю. Протилежно до людського штучного добору, добір природи з немічними безоглядний; але як раз тим видосконалює природа чоловіка. Коли давнійше часто вірили, що чоловік поправляє природу, то нинї чуємо противне: природа виховує чоловіка в важкій боротьбі за єствованє.

Погляди про штучний добір і його хиби довели до того, що многі прямо бачили льоґічний вислїд із природничої науки

про боротьбу за єствоване в тім, що сильнійший має право душити слабшого. В імени природничих наук поборювано ідею гуманности: етика гуманности, мовляв, обезсилює нас тілесно й духово; тому проклямовано на основі природничих наук право пястука. Се нове право пястука проклямовано для одиниць, для кляс, а навіть для цілих народів. Ширшала ідея про вибрані народи; вправді вже старинні Жиди вважали себе вибраним народом Божим, а тепер заговорили про народи вибрані самою природою. Ніцше саме через те став таким славним, що на основі дарвінїзму прямо заявляв: хто сильний, той має рацію; сила, се право!

Одні хотїли те невочасне право пястука народів сформулувати полїтично, другі намагали ся поправити бодай право карне, тому що буцїм то людяність безхосенно і на шкоду людскости штучно охоронює злочинника; злочинники, се вороги суспільности, тому годить ся їх карати як найтяжше і усувати з дороги карою смерти.

Легко зрозуміти, що ті й подібні вислїди дарвінїстів змусили декого задумати ся. В самій річи тяжко зрозуміти, чому ідея гуманности та гуманна етика має бути так цілком неприродна, а навіть прямо протиприродна, коли-б чоловік, як хоче нова наука, був витвором природи. Тому думали деякі дарвінїсти, що не слїд із природничих наук виводити обичаєве і юридичне право пястука, бо обичайність незалежна від теорії. В теорії можна приймати боротьбу за єствоване, але для дїяльности, для практики треба прийняти гуманність, християнство. Се очевидна софістика. Коли маємо те переконає, що в цілій природї а також у людській суспільности ведеть ся боротьба, якою представляє її дарвінїзм, то Ніцше й його прихильники мають слушність.

Я вже сказав, що дарвінїстична наука викликала свого рода революцию. Чоловік думав і доси думає, що він осередок усього сьвіта, що весь сьвіт істнує для нього; а тут чує нараз, що наш прапредок був малпою. Переважна часть людий приняла сю нову науку — не з наукових причин, але тому, що вона була їм на руку в їх революцийнім стремлїню, в боротьбі проти консервативної реакциї. Пр. социялїсти приняли сю

науку надїючись дарвінїстичною боротьбою за єствованє скріпити свою науку про клясову боротьбу. Та по зрілій розвазї показало ся, що дарвінїстична боротьба зовсім не демократична наука. Бо коли станемо на тім, що сильнїйший у боротьбі має побідити, то виходить, що й економічно сильнїйші — нинї капіталїсти — мають право над слабшими — нинї пролєтаріями. Подібно й на всїх полях боротьби. Тілько вибранцї, кажуть тепер дарвінїсти, тільки невеличке число здібних і сильних має право над величезною масою. Мілїони і мілїони одиниць родять ся на те, щоб у боротьбі пережило тілько декілька сильнїйших. Найбільше знані еволюціонїсти навертають ся тепер тим чином до аристократизму. Сам Дарвін був здержливий у тім пунктї; Геккель а також Спенсер і иньші виводять із сеї науки аристократичні висновки. Ґекслї бачить між природою а чоловіком прогалину: в природї верховодить боротьба, в суспільности має певне право симпатія й любов ближнього; сї два сьвіти не мають зі собою нїчого спільного: для духового, морального сьвіта має значінє закон любови, для сьвіта природи борба. Любов має мету злагодити жорстку форму природної борби. Тим чином заступники дарвінїзму, Ґекслї, Уоллєс і ин. обертають еволюціонїзм назад до гуманности. В кінцї знаходить дарвінїзм ласку в очах теольоґів. Пощо кричати? Коли Бог зліпив чоловіка з глини, то міг його сотворити з малпи... На цілій лїнїї первісно радикальна наука зміняєть ся в консервативну і навіть прямо реакцийну. Се не одинокий примір, як радикалїзм розвиваєть ся на щось як раз собі суперечне.

Природничий еволюціонїзм не є справдї для етики нїчим новим; він подає вже давнїйшу віру в поступ, тілько в новім видї. Се-ж тілько природнича формула поглядів нової історичної науки. З етичного пункту насуваєть ся питанє, які внутрішні мотиви склонюють чоловіка до діланя й запопадливости, на котру історія й наука природи дивлять ся обєктивно? На те питанє найновійший еволюціонїзм не може дати нїякої нової відповіди, і тому Герберт Спенсер, фільософічний заступник еволюціонїзму, зредукував свою науку в психольоґічнім і етичнім пунктї на утілїтаріянїзм. Усї пружини суспіль-

ного житя та історичного розвитку зводять ся по думці Спенсера на стремлїнє до щастя і втїхи. Ми пізнаємо в еволюціонїзмі давного, дуже давного знайомого.

Ідея поступу зовсїм оправдана; поступ єсть, про се, думаю, не можна серіозно сумнїватись. Але думка, що безконечний поступ усюди довершить ся в короткім часї, се утопія. Ми все більше й більше розуміємо, що добро, яке ми осягли (а воно все ще дуже неповне!) розвивало ся тисячі років, що поступ взагалї буде йти дуже повільно. Також історія не робить скоків, не знає чудес.

Такій вірі в поступ не противить ся факт, що в деяких областях може наступити крок в зад, деяке погіршенє, у кождого народа може настати хвиля певного застою або упадку. Можливий навіть повний упадок, як се видно на Римлянах, Греках та иньших вигиблих народах. Певно, тепер ми далеко тверезїйше починаємо дивити ся на поступ, як давнїйше, але віру в поступ таки маємо і ся віра оправдана. Вона має в собі щось прямо релїґійного. Коли суть релїґії -- надія на будучність, коли релїґія додає чоловікови сили, подаючи йому віру й надію на будучність, то еволюцийна наука має в собі щось релїґійного; люди приймають її так як приняли віру в безсмертність душі. Се дуже цінний елємент новочасного еволюціонїзму.

VII.

ПОЗИТИВИЗМ.

Слово позитивізм нинї дуже в моді. Етично воно значить: не треба ломити собі голову стремлїнєм до ідеалів і великими, вічними правдами, лиш »позитивно« обмежити ся на дійсність та практичність. Відки береть ся дійсність, чому нам бути практичними, сього нам по думцї позитивістів не слїд і не дано знати.

Вся фільософія й наука до нинї не сказала нам нїчого путнього про те, звідки береть ся сьвіт і житє, які їх причини й цїли? Наука може вказати нам лише те, що є, і тому позитивізм інтересуєть ся тільки »актами« й »документами«. По-

зитивізм признає, що чоловік інтересуєть ся також тим, що буде, однак не ходить тут о ідеали, а тілько о потрібне знанє на перед, щоб після того уладжувати практичне поступованє. Коли буду знати, що стане ся завтра, то тоді й знаю, що мушу робити нині. Се більше менше основа позитивізму.

Етично вступає ся позитивізм, як доказують його голо-вні заступники, за гуманністю. Однак позитивізм Конт прозвав себе навіть архієреєм людскости і заснував свою релігію й церков гуманности.

Молодші позитивісти, передовсім Тен, понимали свою науку по матеріялістичному. Добро і зло, чеснота й злочин, се зовсім такі природні »витвори«, як цукор і вітріоль. Тому треба тілько точно обсервувати, що дієть ся в чоловіці, в суспільности, щоб після того, по технічному, уладжувати те, що нам робити, а чого уникати.

Коли позитивіст слідить за людскістю, коли студіює цілу історію Греків, Римлян, середні а на конець нові віки, — то се справді дуже приємно обсервувати, як каже Мюссе: сидиш собі на фотелї і глядиш на сцену. Так само дуже цікаво по рецепті Золя збирати такі позитивні документи. Тілько один тут гачок: сї документи тикають ся нас, нашого серця, нашої совісти. Я — також історія!

Позитивізм робить велику помилку, що за самою обєктивною історією, за самим численєм фактами й документами забуває про сумлїнє, наче-б воно не було також фактом, також документом! А що до позитивістичної охоти знати наперед те, що стане ся — нїщо не станеть ся, чого-б я не мусїв зробити або покинути; я мушу рішати ся своєю волею, совістю, а се значить більше, як знанє та передвидженє.

VIII.

НІЦШІВСЬКИЙ НАДЧОЛОВІК.

Про широку лїтературну тему »Ніцше« можу сказати коротко, бо для зрозуміня Ніцшого всї елєменти його фільософічної індівідуальности я вже навів передше. Так само Ніцше, як його ідеалїстичні попередники, кладе всю вагу на »Я«; він

так само скрайній індивідуаліст. Те саме, що пізнали ми у Штірнера: Я, і ще Я, і ще раз Я! Коли тільки я сам істную, то розумієть ся, що нічого иншого нема, або що воно не має ніякого значіня. Передовсім нема Бога. Бог умер. Отсе нове евангеліє Ніцшого. Бог не лише вмер, але Я вбив його. Я — убійник Бога. Я признаю ся гордо до свойого титанського діла. Розумієть ся, що сей всесьвітний злочин Я сповнив лише в понятю, але Ніцше любуєть ся в таких великих словах. Я ще досконалійший чим Бог, учить Ніцше. Не може бути ніяких Богів, бо — Я Є. Я, говорить дальше Ніцше, се моє тіло; тіло, се Я. Прете тіло, се міра всіх річий. Тіло, се правда. Не в дусї, не в ідеях, але більше мудрости, чим у цілій фільософії, є в моїм тілї. А що таке те тіло? Ніцше занадто осьвічений фільософічно, щоб бути тільки матеріялістом, щоб у тілї бачити тільки метерію; нї, енерґія, інстинкт, жалоба, воля — отсе є тіло. Інстинкт, воля, се правда. Воля бути сильним, бути могучим. Се формула Ніцшого за Штірнером і Шопенгауером. Уся мораль сходить на приказ: будь сильним! Бажанє могучости, се альфа і омеґа всього зданя, всьої етики. Але міць має обовязок творити. Хто має міць, той мусить творити: могучий мусить бути творцем. А що-ж він має творити? Надчоловіка. Творець мусить бути твердим. Будьте твердими! Сю нову заповідь дає Заратустра. Він відкидає давню любов ближнього; його нова любов має бути тверда Ніцшому видаєть ся християнство з його любовю ближнього понад міру рабським, слабосильним, без нїякої енерґії. Його надчоловік любить творячи.

Друге велике правило Ніцшого звучить: Сьмій ся! Житева втїха, втїха, якої заживали і яку відчували Греки, а яку знївечило християнство. Також і тому є Ніцше анти-христом. Гуляй!...

З Ніцшого зівсім ясно говорить дарвінїзм: сильному всьо вільно — також насилє. В проступку показуєть ся правда. Надчоловікови всьо вільно; розумієть ся, також і тому, хто хоче витворяти його.

Консеквентно на перекір усій дотеперішній політиці і моралі хоче Ніцше змінити значінє дотеперішнїх вартостий,

хоче всьо доси признане на ново сформувати. Він відкидає не тілько дотеперішню мораль, але також політику. Держава по думці Ніцшого, се розплідниця слабосильних. Сильний, надчоловік — свій власний пан і пан над иншими (анархізмом). Також народність не має для Ніцшого ніякої вартости; що правда, в його очах народ і держава, се все одно. Особливо не вдоволене Ніцшого офіцияльна национальність, він хоче мати якусь висшу народність, а іменно народ з панів, що мають у собі почуте своєї »панської натури«. Такий народ витворює зелізом та кровю зі слабих народніх мас те, чого забагнеть ся. Вкінці звертаєть ся Ніцше також проти демократизму. Демократія, а ще більше социяльна-демократія хоче рівности, хоче бути паном. Ніякої гуманности, тілько твердости!

Сим, думаю, вияснено, що Ніцше не подає властиво ніяких нових думок; новий хиба сам спосіб його вислову. Чути з нього дуже часто Штірнера (сестра фільософа впевняє, що він Штірнера навіть не читав), а особливо також Шопенгауера і Дарвіна та його науку про боротьбу та добір. Також дуже замітний вплив Конта, а психольоґічна аналіза розвинена на взір Достоєвского. При всій ворожнечі супроти Прус читаєть ся Ніцше часто як інтерпретация політичних засад Бісмарка. Фільософія Ніцшого наскрізь німецька, хоч він кокетує своїм славянським (польским) походженєм.

Найбільш улюблене слово Ніцшого звучить: **надчоловік.** Коли чоловік (кажучи популярно) походить від малпи, то з дарвінізму слідує, що з нас, сучасного чоловіка, мусить витворити ся з часом висше єство. Як ми вийшли з малпи, так із нас вийде надчоловік. Представмо собі, що вже тепер розвиває ся надчоловік, що він уже є! Співоснователь дарвінізму Уоллєс вірив, що ми вже почуваємо надчоловіка, як він нас веде, нами править. А як показуєть ся той Уоллєсів надчоловік? В спіритичних явищах... Значить ми, люди, відчували би надчоловіка не инакше, тілько так, як зьвірі відчувають чоловіка. Чиж маємо анальоґічно представляти собі, коли вже дійсно з нас вироджує ся надчоловік, що в нашім нутрі, в нашій сові-

сти заходить особливе роздвоєнє — совість ще старого чоловіка і совість уже нового, надчоловіка?...

Ніцше шукає в надчоловіці ратунку перед упадком, декаденциєю. По його думці людськість упадає поки не вродить ся надчоловік. Також Ніцше шукає так, як і Шопенгауер, ратунку й спасеня. Тому не полишає він витворенє надчоловіка тілько самій біольоґії й природі, але ми самі маємо витворити його в собі і з себе також духово. Тим то й подає Ніцше докладні поученя, як маємо виплекати сильних, здорових потомків. Звідки й жадає строгого цільомудрія; надчоловік-спаситель Ніцшого має нам помогти проти невпинної декаденциї. Ніцше всюди видить декаденцию, в літературі, фільософії, політиці, в загалї в житю. Безперечно бачить Ніцше декаденцию в собі самому. Не хочу натякати на його нещаснє житє, тілько на те хочу звернути увагу, що ті ненастанні поклики до надчоловіка, що ся фільософія сили — не є нїякою силою. Сильний чоловік не буде таким способом і так дуже фільософувати про надчоловіка. От тим то як симптом Ніцше варт пильнсї уваги, а не менше й той факт, що його думки всюди так захопили молодїж. Проти наших Ніцшіянців у кождім случаю міг би я замітити, що всї ті сильні слова ше не творять нїякої сили, що слово не стане ся надчоловіком. І тому скінчить також Ніцшівський твердий надчоловік співчутєм до надчоловіка. Надчоловік є все таки тільки — чоловіком. Так само й наука Заратустри про вічне повертанє одиниції, сеж не що инше, як визнанє, що вже далї йти годї.

Ніцше не може нам подати нїякого виходу, бо скрайнїй індівідуалїзм сам у собі неможливий та неприродний. Тому то я цїню признанє Ніцшого: співчутє до надчоловіка, сеж нїщо більше, як тільки признанє, що індівідуалїзм і субєктивізм ведуть до фіяска.

IX.

ГОЛОВНІ ОСНОВИ НОВОЧАСНОЇ ЕТИКИ ГУМАННОСТИ.

Ми переглянули цїлий ряд етичних систем. Вони найважнїйші власне тим, що ставлять собі метою нову, так сказа-

тиб новочасну мораль. В усякім разї сей огляд може переконати нас, що сучасні думки мають дуже сильну етичну тенденцию. Зовсїм певно не мають слушности ті, що закидають нашим часам брак ідеалів. І при всїй розстайности поглядів згоджують ся люди що до певних ідеалів гуманности.

Під кінець, щоб не лиш тільки критикувати, хочемо також від себе сказати дещо про найголовнїйші етичні задачі. Передовсїм треба зазначити ріжницю між релїґією а обичайністю. Між ними заходить річева ріжниця; обичайність, се не релїґія, а релїґія — не обичайність. Адже досьвід учить, що чоловік може бути дуже віруючим, відданим своїй церкві, а про те не то що не обичайним, а навіть просто неморальним. Не говорю тут про лицемірство, лише кладу вагу на ріжницю між релїґією а моралю Обичайність повстає з відносин чоловіка до чоловіка; мораль потрібна нам у наших відносинах до ближнього. Релїґія повстає з відносин чоловіка до всего сьвіта, головно до Бога. Релїґія має ширший обсяг, як обичайність, і містить її в собі.

Релїґія має служити обичайности за підставу. Я можу подумати собі останнього рішеня також і в обичаєвих питанях без релїґії. Та менї не досить позитивної т. зв. церковної релїґії, яку маємо тепер. Я хочу обичайности з релїґійною основою, але на підставі иншої релїґії, не тої, якою нинї офіцияльно торгують. Яка се має бути релїґія, про те тут годї розводити ся. Лиш се скажемо ще раз, що релїґію не слїд індентифікувати з церковною теорією, з церковною наукою. Значить, ми відмежовуємо свою релїґійну етику також від теольоґічної та церковної.

При питаню про основи обичайности насуваєть ся нам одно важне, хоча й формальне питанє: як пізнати, що етично добре, а що зле? Що тут рішає? Точнїйше сказавши: чи можу я вивести засади обичайности з розуму, чи з чутя? З розуму виводили їх майже всї старші фільософи, особливо в XVIII. віцї. Розумова фільософія, раціоналїзм — се була фізіономія віку великої революциї. Тодї була мода у всьому покликувати ся на розум. Нинї люди залюбки звертають ся

в теорії так і в практиці до чутя. Після періоду раціоналїзму прийшла пора на чутє.

Характерною появою доби раціоналїзму і основаної на розумі етики був **Кант.** Нехай чистий розум дає чоловікови катеґоричний приказ, вроджене, внутрішнє знанє того, що має бути; той приказ після Канта санкціонує ся розумом. Навпаки твердять етичні противники роціоналїзму, яких проводирем назву **Юма:** обичайність основана не на розумі, а на чутю, головно-ж на вродженій симпатії або гуманности, на любві. Любити друг друга, отсе й весь кодекс усьої обичайности. Нема потреби найперш доказувати сей припис, чутє піддає його кождому в серце зовсїм безпохибно.

Я пристаю до тих, що виводять обичайність із чутя, однак не вірю, щоб чутє мало бути противенством розуму. Бувають ріжні чутя: гарні й негарні, благородні й неблагородні, високі й дикі — однак етика чутя не сьміє губити ся в чутях Я стою на тім, що чутє людности в гармонії з розумом може нам служити певною основою моральности.

Рішивши формальне питанє, як доходити до основ моральности, пояснимо сам зміст тих основ; з того, що ми чули доси, виберемо собі що найлучше. Тільки бою ся, що всьо се видасть ся зрозумілим само собою. Я все пригадую собі того премудрого Саломона, який скликав кравцїв, говорячи, що має їм сказати щось дуже важне. Вони всї зійшли ся, щоб від Саламона почути науку, а він сказав їм: як починаєте шити, не забувайте перед тим зробити в нитцї ґудза.

Найперш проте в самій річи нїчого нового, лише стара і давно признана основа обичайности: »Люби ближнього, як самого себе«. А хтож той ближнїй? Говоримо про ідеал гуманности; я приймаю той ідеал. Він має для нас подвійне значінє. Найперш: ідеал чоловічности, — бути чоловіком. Відтак: огляд на спів-людий в найширшім значіню.

Але гуманність як любов людскости в найширшім значіню легко стає абстрактною, істнує тоді лише в фантазиї, а не в діяльности. Любов мусить мати спромогу концентрувати ся на означений предмет. Всїх любити рівною мірою не можна; ми винаходимо собі предмети нашої любови і мусимо їх вина-

ходити. Ми мусимо мати означену мету. І тому ближній, коли любов до нього має бути практичною, активною, мусить в самій річи бути нам близьким. І так кождому найблизші мати, батько брат, сестра, жінка, дитина. Ми навіть не догадуємо ся, як богато можемо зробити в сім тіснім крузї, який, здаєть ся нам, ми любимо. Прошу, нехай кождий запитає себе самого і нехай гляне на себе і на свої відносини до найблизших йому осіб, то часто налякаємо ся, як мало ми їх знаємо і як мало ми їх в дійсности любимо. Принайменьше не можна сказати, що ми любимо тих, кого так мало знаємо. Найблизші між найблизшими повинні бути наші діти. Вже від давна стоїть написане: »Чти твойого батька і твою матїр!« Я гадаю, що треба додати: і май пошану для душі твоєї дитини! Памятай про грядуче поколїнє! Вправдї любов бажає бути обопільною, однак не сьміє зупиняти ся на обопільности.

Мужови найблизша жінка, а жінці муж. Ті так сердечні відносини мусять бути осьвічені правдивою, найдіяльнійшою любовю. Жінка нехай буде зівсїм рівнорядною мужови, тільки треба признати фізичну ріжницю: жінка слабша.

Коли ідеал гуманности з огляду на загал людскости стає неясним, то чи він буде яснійшим, коли станемо голосити любов до свойого народа? Чи-ж не є також нарід ще не зівсїм ясною і тілько загальною ідеєю? Вона меньше загальна, як ідеал людськости, але для більшої части людий розпливаєть ся й ідеал національности в пусту фразу і конець кінцїв ми любимо лише себе самих. А кількож то брехень городить ся нині в імени народу, в імени людськости!

Любов, гуманність мусить бути позитивна. Часто ненависть до другого народу вважаєть ся вже доказом любови до свойого власного. Далеко висша річ не відчувати ніякої ненависти, а тілько любити позитивно. Я не стану сперечати ся, чи можна щось чуже полюбити так, як своє власне. Приміром чужий нарід так любити як свій. Того вимагати булоб неприродно, але привикаймо любити наш нарід, свою родину, власну партію, любити всякого позитивно, то значить, без підкладу ненависти, а отворить ся нам зівсїм новий сьвіт.

Любов мусить бити діяльною. Ми мусимо дещо робити

для ближнього, працювати для нього. Але неспокійне, роздразнене шуканє та шастанє не є ніякою роботою; праця повинна бути спокійна й сьвідома цїли. Нинї працю цїнять уже всюди високо. Але й не праця може бути працею; маю тут на увазї вислов Мільтона: хто тільки стоїть і жде, то й сей також служить. Звертай увагу на те, що дїє ся! Сама праця не є нашим ідеалом, останньою метою, а лише средством. Признатись по щирости, всї ми хочемо мати як найбільше вільного часу. Певна річ, тодї вирине нове питанє: що почати з тим вільним часом?

Працею зоветь ся дрібна, нелюба праця. Праця, се те, чого нїхто не хоче робити з охотою. Але ми романтики, ми хочемо бути героями та звеличати себе великими дїлами. Дїла, тілько не працї! А проте кілько то буває вождів і героїв, кілько то людям удають ся великі дїла? Ми всї бажаємо стати вождами. Нема сумнїву, і вожди мусять бути, але бути вождом ще не значить бути паном. Добрим вождом буде той, хто вміє служити і відчуває, що й він сам підлягає і хоче підлягати. Певно, деколи треба великих жертв, однак рідко. Безперечно нема богато таких людий, що мали нагоду жертвувати своє житє, але всї ми малюємо собі (в фантазиї) ситуациї, де ми з охотою дали би за »справу« наше житє. Та се тілько фантазія, фраза. Людськість, наш народ, наша родина, партія, товариш потребує нашої працї.

Не шукаймо вподоби в мучеництві! Ми не сьміємо любити смерть. Дивна річ: люди хочуть жити, а не можуть відірвати ся від смерти. Коли хочемо житя, то не повинні ми хотїти мучеників. Коли доси кликало ся: проч з мучителями! то мусимо додати: проч з мучениками! Доки будуть мучителї, доти будуть і мученики, але доки будуть мученики, доти не переведуть ся й мучителї. Пригадайте собі симпатичну Маріянну в романї Турґенєва »Новь« — як то вона хоче за Росию жертвувати своє житє! Раз у раз дожидає вона нагоди, коли народ скаже: тепер клади твою голову на колоду — але ся хвиля не надходить, хоч як вона бажає її. За те приходить практичний чоловік, директор фабрики, Соломін, і вияснює їй, о що тут властиво ходить. Росия не жде людської жертви,

але отсьому брудному хлопчикови треба добре вичесати волосє, сю нечисту посуду треба чисто вимити і т. д , се потреба. Працювати, значить побарювати все негарне, зле, лихе і то поборювати консеквентно. Всюди, завсїгди, а головно, в його зародї. То значить — бути не радикальним, а видержуваним. Сказати-б так: не мати страху! Зо страху вживають люди насиля, зо страху говорять неправду. Тиран і брехун живуть у страсї, а рабом є так само той, хто насилує другого. Сенека сказав: Centemptor suaemet vitae dominus alienae (хто не дбає про своє власне житє, той є паном чужого житя). Та ми не повинні нашої сили вживати на зле; хоча сьвіт хоче бути обманюваним, ми не повинні обманювати його

Любов, се неопяніле чутє. Ми занадто сентиментальні, але сентиментальність, се еґоїзм. Ми любимо голубити ся з дїтьми й дорослими, але не маємо понятя про сьвідому любов, про яку таке правдиве слово сказав Неруда.

Сьвідома любов мусить сказати, хоч і як се чудно на перший погляд: люби й себе! А прецінь в тім нема нїчого дивного; вже Христос сказав: люби ближнього твого, як самого себе! Та люди не знають, як мають любити себе самих. Лукавство й вирахованє, то ще не любов себе самого. Люби себе, значить, дбай про себе. Покинь безнастанне ущасливлюванє иньших, сповнюй тільки свій обовязок.

Велике лихо лежить в тім, що ми безнастанно живемо в трівозї, що скаже про нас сусїд. Головна річ — щоб мати свій власний осуд, свою особистість, індівідуальність Постановім собі бути самими собою. Ми не потребуємо жити на чужий рахунок, на чужу совість.

Мораль основуєть ся на чутю. Але не кожде чутє благородне й гарне; а що мораль основуєть ся на чутю, то про те вона не перечить розумови. Тому мусимо стреміти до образованя, бо чутє сліпе; мусимо розумом присвічувати чутю. Мусимо змагати до практичного, але також до загального й фільософічного образованя. Нинї треба особливо також історичного й полїтичного образованя. Обичайність хоче нинї бути по найбільшій части полїтичною обичайністю. Ми не

можемо тому допускати ніякої прогалини між політикою й моралю.

Коли хочемо образованя, то мусимо бути уважними; мусимо навчити ся думати, але не мусимо бути цікавими. Бути мудрими, се наша мета. Всезнайство не робить щасливим.

О скілько можна, мусимо наші сили і відомости розвивати гармонійно. Не тілько духа, але й тіло. Наше образоване мусить бути як мога одноцільне, як мога гармонійне.

Мусимо вірити в поступ, в те, що житє одиниці як і загалу поправляєть ся, вдосконалюєть ся, що йде що раз до ліпшого. Хто вірить в поступ, не буде нетерплячим. Поступати значить перемагати лихо. Перемагати лихо добром, се не так то й тяжко; тяжше буває перемогти добро ліпшим.

Чоловік з природи слабий, але в своїй основі не злий. Тому при спільній помочи можемо поступати на перед.

Правда любов опираєть ся на надії. На надії вічного житя. Аж така любов, то правдива любов, бо вічне не може бути байдужним вічному. Вічність не починає ся аж по смерти, вона є вже тепер, в отсій, у кождій хвилині. І тому нічого не відкладаймо до якоїсь далекої вічности!

Вперши зір у вічність не гордуй матерією, тілом, бо дух, мовляв, то щось висше. Матерія, тіло також не марниця. Не матерія анї тіло є жерелом злого, тілько дух! Нечистота корінить ся не в матерії, не в тілї, але пливе з духа.

Не будь неробою, але й не хапай ся занадто, бо ти-ж вічний. Обміркуй усьо як слїд, а чого сам не докінчиш, те виконають инші. Новочасний чоловік не має спокою анї віддиху. Чого нинї не зробиш, те зробить иньший, а коли анї ти того не зробиш, анї ніхто инший, то скажи собі, що й Бог також дбає про те, що сотворив.

Надія на вічне житє, ось де корінь нашої віри в житє. Кажу віри, бо житє і праця основуєть ся на вірі. Скептицизм, сумнів непридатні до праці. Але наша віра не може бути надалї слїпою, вона мусить мати повну підставу; ми можемо мати тілько одну віру, таку, що видержала огонь критики, отже переконанє.

Отсе меньше більше сума того, що я вибрав-би з обго-

ворюваних тут етичних систем. Як сказано, все се не нове. Але бажаючи справді збагнути тайну й задачу житя, ми не повинні ждати ніяких Бог зна яких нових откровеній. Мені все пригадує ся той богатий молодець у евангелію. Від самої молодости виповнював він усі десять заповідий і хоче осягнути вічне житє. Христос радить йому, коли хоче бути досконалим, продати своє майно і добро і піти за ним. »Коли молодець почув се слово, відійшов сумний бо мав великі добра«. Завсїгди я роздумував над тим, чи він тілько того відійшов сумний, що мав продати своє добро? Очевидно був се зовсїм добрий хлопчисько, образований молодий чоловік, що жив після офіціяльної моралї й офіціяльної релїґії, та почував їх недостачі. Тому пішов він до Вчителя в надії почути щось справді нового, величнього. Але Вчитель не дає ніякої иньшої ради, як: люби людий!.. Ми не повинні шукати ніяких таємних, надзвичайно глибоких, нових формул, не повинні дожидати ніяких послїдних слів на всї загадки житя. Ті загадки старі-старезні, та й відповіди на них також старезні. І богато відповідий добрих і правдивих. Певно, для тебе будуть вони правдиві аж тоді, коли ти сам і в своїх тобі властивих обставинах розчовпаєш їх змисл. Тоді богато з того, що ми вже чули, набере для нас нового значіня. І так підемо на перед, бачучи в новім сьвітлї те, що ми вже знали перед тим, відкриваючи в старому зовсїм нові прикмети. Тим і покаже ся глибина нашого думаня й розуміня, що власне в тім зуміємо щось пізнати, що вже давно звісне, що чуємо день у день, з чим ми звикли ся і про що були переконані, що розуміємо се вже зовсїм добре.